

La refundición de la fenomenología

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Iván Galán Hompanera)

La fenomenología de Husserl – tal y como ésta ha sido formulada en sus escritos canónicos: Ideas I y Meditaciones Cartesianas – es comprendida tradicionalmente como un análisis eidético de las vivencias de la conciencia. Que el análisis deba ser eidético presupone, por de pronto, el ejercicio de la reducción fenomenológica trascendental. Solamente así, según Husserl, podemos, en aras a tomar las vivencias como ejemplo cualquiera de la esencia (en el seno de la variación eidética), purificarlas de factualidad. De aquí se desprende la urgencia que compele a esta fenomenología a recurrir a dos instrumentos, que el análisis debe hacer funcionar de consuno: la percepción interna de tal o cual vivencia (operada por y en otra vivencia) de un lado, la intuición eidética (*Wesensschau*) de otro. El inconveniente aparente que se asocia con el hecho de tomar como objeto de análisis una vivencia (a cuyo carácter empírico se suma en el momento del análisis el haber sido ya siempre temporalizada en pasado - como si la percepción interna no fuese más que un recuerdo), es inmediatamente compensado por el hecho – correlativo – de que la reducción eidética “des-temporaliza” la vivencia, tomándola simultáneamente a guisa de ejemplo cualquiera relativo al eidos en cuestión (presente, por demás, en la percepción). Como consecuencia aparejada al ejercicio de la reducción fenomenológica trascendental, se sigue una suerte de “des-realización” o neutralización de la realidad positiva y empírica de la vivencia. Así las cosas, no nos es lícito interpretar el análisis fenomenológico como una simple “introspección”.

Sin embargo, esto no supone la efectuación actual de la reducción eidética – ni por lo tanto la variación eidética en su infinitud –; bien que implícitamente, ésta ha sido ya siempre efectuada por el fenomenólogo. Es cosa privativa al estilo de Husserl el que la mirada fenomenológica no porte sobre lo factual, sino de algún modo previa y simultáneamente sobre lo esencial. Ahora bien, para Husserl lo esencial de la vida de la conciencia radica en los actos y encadenamientos de actos. A tenor de sus análisis, cumple señalar que todo acto de conciencia posee

una estructura que articula noesis (la intención portadora (visée) de sentido, o más bien de significaciones), hyle y nóema, elementos que, conjuntamente reunidos, constituyen un todo hylemórfico; éste comporta la significatividad, que a su vez “satura” la intención, al tiempo que corresponde a uno o varios objetos – reales, imaginarios o ideales. La hyle, formada por la noesis, sólo es propiamente discernible del todo que constituye el nóema por abstracción a partir del propio nóema, siendo asimismo aquello que, por así decir, le aporta sus colores (el noema bien podría estar vacío, sobre todo si se diese el caso de que la significatividad estuviese aquejada de la falta de contenido proveniente de la figurabilidad de la intuición sensible – imaginativa o perceptiva). Esta estructura compleja que articula la relación entre la intención y lo intencionado (vesée et visé), no es otra que la de la intencionalidad, fenómeno a la par tan conocido como mal comprendido. En todo rigor, todo acto de conciencia es para Husserl intencional; en virtud de lo cual la vivencia de conciencia está irrefragablemente comprendida dentro de esta estructura – la hyle, que encontramos y distinguimos en el nivel noemático, desempeña desde el punto de vista de la noesis (que la in-forma) un papel pasivo. Como tendremos ocasión de verificar, este hecho implica una paradoja: de él se desprende con toda notoriedad la evidencia de que la extensión que Husserl confiere al concepto de intencionalidad resulta ser excesiva e, incluso, sin límites.

Como quiera que sea, el análisis fenomenológico no se limita a exhibir las estructuras complejas de tales o cuales *eide* de vivencias. La finura del análisis estriba, antes bien, en el hecho de que el acto intencional, en vista a formar un todo fenomenológico, no precisa ser considerado como una totalidad cerrada – situación que, de perseverar, abocaría el análisis al fracaso. No hay intencionalidad que no comporte sus implícitos (sus horizontes): no solamente los otros ejemplos -en número infinito- de su variación eidética, sino asimismo todo los casos posibles que se puedan derivar de la asociación de tales o cuales ejemplos de la variación con tales o cuales ejemplos de otra variación -cuando no de otras. En contrapartida, esto se corresponde a su vez con la necesidad de que las vivencias de la conciencia estén siempre, explícita e implícitamente, incluidas dentro del tejido extremadamente complejo de un doble encadenamiento, horizontal en punto a aquello que constituye la coherencia (“racional”) de la vida de la conciencia, “vertical” en relación a aquello por mor de lo cual no hay vivencia que no implique ya una base y un fundamento (Fundament) sobre los cuales se edifica. Este doble encadenamiento constituye una complicación – inextricable en su esencia-

lidad – que, a pesar de su dificultad inmanente, no supuso, con todo, un óbice definitivo para Husserl; éste, lejos de dejarse intimidar, no cejó en su intento de desleír este nudo de dificultad, recurriendo en última instancia a la fenomenología genética (la fenomenología estática consistía eminentemente en el despliegue y desarrollo del análisis estructural de los diferentes tipos de actos).

Todo esto implica una panoplia de diversísimos problemas. El primero, que no es tanto un problema como un importante cambio de sentido, concierne al estatuto que es menester asignar a lo trascendental: en último término, lo trascendental, en Husserl, no reside tanto en las condiciones de posibilidad *a priori* de alguna cosa que se tratará de legitimar, como sobre todo en su efectucción (*Leisten*); ésta se halla siempre en función (*fungierend*), sumergida implícitamente en las profundidades de la conciencia, cuya puesta en evidencia, en sí misma trascendental, constituye el objeto de la reducción fenomenológica. En sí misma, la vida de la conciencia, se legitima en virtud de su propio vivir. Así las cosas, en fenomenología se trata eminentemente de analizar el funcionamiento de la conciencia en su dimensión esencial, a despecho de los diversos accidentes que pudieren acaecerla. Esta vida, y en particular sus vivencias, constituyen la esencia de los fenómenos en la fenomenología husserliana. De aquí se deriva una concepción que sobrepasa ampliamente las consideraciones relativas al fenómeno expuesto en términos de lo-que-aparece (*apparaissant*) y de las apariciones (*apparitions*).

La segunda dificultad atañe al perfil organizativo (*découpage*) de las vivencias en la vida de conciencia. Esto, a su vez, arrastra consigo toda una cohorte de problemas. De entrada hay que consignar el problema que afecta a la organización del flujo - en principio continuo - del presente en transcurso de la conciencia en unidades temporales, problema que, según nuestra consideración, Husserl nunca llegó a tratar de forma plenamente satisfactoria, si bien le cabe el mérito de, cuando menos, haberlo descubierto. Esta organización en vivencias -trátase de actos intencionales plenos o del uno o del otro de sus componentes (comprendidos fundacionalmente en el acto)-, es siempre, toda vez que la intencionalidad es de antemano intención significativa, correlativa de una organización en significaciones, cuyo estatuto, por añadidura, no puede por menos de ser sino lógico, intrínsecamente vinculado a un juicio posible. Esto no es menos pertinente en relación a la esfera predicativa (como se podrá comprender de suyo) que a la antepredicativa. Por lo tanto, la eidética está vinculada de manera general a lo lógico

en sus profundidades, a un lenguaje lógico (cuya expresión posible acontece en lengua lógica), en definitiva, a aquello que nosotros llamamos “esencias” (*Wesen*) lógicas de lenguaje, que atienden, en su funcionamiento, a un vínculo inexplorado de la sintaxis y de la semántica. Es como si en Husserl la vida de conciencia consistiese, en su esencia, en un doble encadenamiento (“horizontal” y “vertical”), *a priori* “racional”, de operaciones y efectuaciones lógicas, como si lo lógico, o más bien lo lógico-eidético, constituyese la “quintaesencia” del pensar – precisamente aquí reside el racionalismo de Husserl. Que haya relación de transparencia entre la intención de significatividad y la intención de significación lógica, no hace sino aludir al carácter previo de la circularidad que siempre acompaña al análisis – en nuestros términos: que esta transparencia (cf. § 134 de las *Ideas I*) es en realidad tributaria de la tautología simbólica. Esto implica, por su parte, otra dificultad: el análisis encuentra su objeto (la vivencia) sin dificultad alguna, toda vez que éste está ya siempre dispensado en virtud de esta circularidad – que es simbólica. Así las cosas, el objeto se ofrece al análisis como cosa ya siempre lista y determinada, vale decir, simbólicamente instituida, según los cortes organizativos (*découpages*) lógico-eidéticos de la institución simbólica de la filosofía. Esta dificultad, consignada también por Husserl (esto hay que ponerlo en su haber), se manifiesta en la resistencia que ofrece a la comprensión el hecho de que la noesis pueda formar por sí misma la hyle en aras a constituir el todo hylemórfico del correlato noemático. El que esta hyle originaria esté ya “pre-formada” en la esfera de las síntesis pasivas –cuyo análisis cae bajo la jurisdicción de la fenomenología genética– no resuelve el problema, pues esta “preformación”, a la cual se atribuye la efectua- ción pasiva en el sentido interno, es decir en la sensibilidad (la afectividad íntima) de la conciencia, proviene a su vez de la temporalización en el flujo de presente en transcurso, así como de las asociaciones o “tendencias afectivas”; además, toda vez que poco importa el nivel arquitectónico en el que nos hallemos, cabe alegar que esta pre-formación presenta siempre una secreta inclinación hacia la forma (de la vivencia), la cual debe constituir el fundamento (*Fundament*). En otros tér- minos, la afectividad “prepara”, por una suerte de secreta apelación, los actos que habrán de fundarse sobre ella (no mera y nudamente sobre ella en cuanto tal, sino por cuanto está adaptada por esta “preparación” para asumir la función del fundamento). El retorno genético a lo arcaico tampoco está, pues, exento de cir- cularidad, y el hiato entre aquello que habrá de conformar una fenomenología de la afectividad en sentido lato y una fenomenología de la afectividad que aporta –

siempre *a priori* – el fundamento de los actos intencionales de la conciencia, se torna incluso todavía más evidente. Aunque esta investigación no atiende en su motivación a ninguna vocación legitimadora, urge señalar que estamos aquí mucho más cerca del espíritu de Leibniz que del de Kant. Para Husserl, en cierto sentido, lo irracional, toda vez que (es verdad) no proviene de ningún *eidos*, no existe; lo irracional es, antes bien, alojado en el orbe de la psicología empírica, hecho que corta la vía a toda fenomenología que hubiera de asignarse por tarea el análisis de las estructuras de las diferentes figuras de la vida de conciencia observables en sus llamadas formas psicopatológicas.

El tercer aspecto – al cual ya hemos hecho alusión – se refiere al estatuto husserliano del tiempo fenomenológico, que, en tanto que temporalización de las vivencias de la conciencia en presente provisto de sus retenciones y protenciones, plantea también algunos problemas. En primer lugar, como la fenomenología se concibe de antemano como análisis de las vivencias de conciencia, y como la “pre-formación” última de ésta viene dada finalmente por la temporalidad, el análisis de la misma, con efectuarse de manera indebida en el cuadro de la intencionalidad (la doble intencionalidad longitudinal y transversal del flujo), se ve fatalmente abocado al *solipsismo* (nota de Guy van Kerkhoven), hecho que, en relación a toda su obra, habrá de determinar la aporía de Husserl en punto a la intersubjetividad. Incluso si Husserl, en lo sucesivo, intenta evadir y sacudirse la aporía recurriendo a una monadología trascendental – una eidética trascendental de la intersubjetividad trascendental –, cuya inspiración leibniziana es, una vez más, poco menos que masiva. De este intento no habrá de resultar, con todo, sino una ilusión trascendental, pues el fenomenólogo que efectúa el análisis no puede de ningún modo considerar su ego como un ejemplo cualquiera de una variación eidética, cuyo nudo de congruencia vendría dado por el *eidos* ego – habida cuenta de que la facticidad del ego que efectúa concretamente la reducción es eidéticamente irreducible. La intersubjetividad trascendental puesta en cuestión no es otra que la de la razón. En segundo lugar, como el análisis se concibe a través de la instrumentación concertada por la percepción interna y por la “intuición” eidética, el análisis fenomenológico se ve compelido a suponer que nada se pierde en el tiempo de la conciencia, a suponer, por lo tanto, que la temporalidad interna presenta un carácter continuo – tesis que Husserl sostendrá siempre, incluso en los Manuscritos del

grupo C, y que supone que el presente que se anuncia en las protenciones pasa continuamente en las retenciones, y que en todo momento presente se halla implícitamente la totalidad del tiempo mismo, no siendo el recuerdo más que la reactivación por la conciencia de una retención durmiente. Esto supone que la conciencia no ha cesado nunca, no cesa y no cesará jamás de estar en contacto consigo misma, aun cuando este contacto no se concrete sino merced a las afecciones cambiantes. Dicho de otra manera, para Husserl el contacto consigo de la conciencia originaria es temporal, se opera al hilo de un “fluir que se sostiene primitivamente [por sí mismo] (*urtümlich stehende Strömen*)”. El *se ipse* es un *Urstand*¹.

Reconociendo la validez fenomenológica (en su registro) de los análisis de Husserl, cumple señalar la relatividad que les aqueja. La coexistencia, o más bien, la co-efectuación de la reducción fenomenológico-trascendental – que acontece por obra de la epoché fenomenológica – y de la reducción eidética, presupone la determinación *a priori* de las *eide*. Esta coexistencia es, asimismo, inaccesible de hecho, por cuanto presupone – por poco que se le atribuya alguna realidad (*Sachlichkeit*) – el ideal trascendental, en cuyo seno serán efectuadas todas las determinaciones eidéticas, así como su pasaje indebido, según una ilusión trascendental (Kant). Urge señalar que, a su manera, la eidética no deja de ser un constructo coextensivo de la institución simbólica de la filosofía. Por lo tanto, es necesario admitir que la eidética está afectada *de indeterminaciones de principio*, no poseyendo validez sino dentro del cuadro crítico de la institución simbólica de la razón, o, como en Kant, allí donde la razón es puesta tras de sus propios pasos. En el caso de Husserl, subsiste una huella que, con todo, permite desenmascarar lo que venimos de exponer – aunque tiende a desdibujarse a tenor de su circularidad diluida. Esta huella tiene que ver con el rol que él atribuye a la imaginación en la variación eidética: hace falta saber, *a priori*, aunque sea implícitamente, qué es el *eidos* para estar en situación de elegir tal o cual ejemplo de la variación como ejemplo cualquiera. Aplicada a la eidética trascendental de la intersubjetividad trascendental, esta crítica nos conduce a asumir como irreductible la facticidad del *se ipse* – que no puede diluirse en epoché ninguna –, y a abrir, más allá del registro de la intersubjetividad trascenden-

¹ Permanencia originaria, N. d. T.

tal, el registro arcaico, y no a priori racional, que nosotros denominamos interfacticidad trascendental, suficientemente originario y dotado de un carácter a tal punto fenomenológico, que no presupone nada de la institución simbólica.

Si se abandona la presuposición de la coextensividad entre lo fenomenológico-trascendental y la eidética, ¿qué nos queda entonces de aquello que nosotros hemos dado en llamar “mirada fenomenológica”? ¿No habrá de ser tomada, así las cosas, por una suerte de introspección de la fluidez del presente en transcurso de la conciencia, purificada por la *epoché* fenomenológica, que se abstendrá de “reificarla” en “estados psicológicos”? Como hemos mostrado suficientemente en otra parte², si se procede al análisis de la temporalidad de presente, cumple, de una parte evitar limitarse al estudio del sentido íntimo de una conciencia (sin hacer uso en medida alguna de la hipótesis del solipsismo), de otra, no hablar tanto del ego – no capturado aún, como no sea virtualmente, por la reflexión de un sí-mismo “en función” –, como de la afectividad. Así pues, no se puede hacer uso fiable de la continuidad de un flujo de presente, ya que la temporalización no es de presente, sino de presentes plurales y discontinuos; además, la percepción interna, incluso fenomenológicamente depurada, puede ser ilusoria, ilusionada e incluso ilusionante, contaminada por los simulacros de la imaginación. En la misma línea acontece que el olvido constituye la parte principal del pasaje de un presente a otro, es decir, que olvidamos la mayor parte de nuestra vida sin salvaguarda posible, siendo así que no estamos jamás completamente despiertos, ya que incluso la vigilia constituye un esfuerzo subconsciente. Esto se debe a que el *se ipse* de la conciencia sea intermitente en su “funcionamiento” – como en contrapartida sí que lo es el *ipse* que resulta de la captura reflexiva como Yo (Moi); la diferencia es ante todo inducida por el tipo – totalmente distinto – de temporalización que le es característico: en presencia y sin presente asignable. Este régimen de temporalización está a la obra allende la temporalización en presente, desmarcándose de ella en virtud de una interrupción y una apertura a su registro propio (el del el esquema fenomenológico de la repetición repitiéndose). Esta temporalización es para nosotros la temporalización en lenguaje, es decir, la temporalización del sen-

² En nuestros *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millos, coll. “Krisis”, Grenoble, 2006.

tido haciéndose (y no de la significatividad ni de la significación) o la de la *Sinnbildung*, en ningún caso la del *Sinngebilde*³.

Puesto que no nos cabe aquí la posibilidad de retomar al detalle nuestros trabajos anteriores, nos contentaremos con establecer en una breve y simple referencia en qué consiste por de pronto el lenguaje, bajo cuyo título se alberga a nuestro entender una realidad que es menester diferenciar rigurosamente de la lengua, a la cual identificamos con lo que clásicamente ha sido conocido bajo el rótulo del pensamiento. En todo rigor no es el lenguaje solamente sentido haciéndose, vale decir, movimiento (bien que sin cuerpo móvil y sin trayectoria – nada de lo que aquí acontece tiene lugar en el espacio, ni tan siquiera en un “espacio”) de sentido en busca de “sí mismo” – de su *ipse* (distinta de la identidad) – a partir de su proyecto o esbozo hasta su saturación (sólo aparente); toda vez que no hay sentido que no sea al tiempo sentido suyo, ni lenguaje desposeído de su referente, es forzoso concluir que el lenguaje es eminentemente el resultado de un esquematismo fenomenológico (de lenguaje), cuya labor reside en el encadenamiento no lineal de las *phantasiai* (que no son bajo ningún concepto imaginaciones⁴); éstas, a su vez, están habitadas por afecciones, en función de las cuales se constituye la intensidad, así como por *phantasiai* “perceptivas”, que “perciben” (conforme al concepto husserliano de “*perzeptive Phantasie*” en *Hua* XXIII, texto n° 18), las cuales, en su calidad de *phantasiai* “puras” (tan poco imaginarias como las anteriores), constituyen el referente fenomenológico, encadenado no linealmente por el esquematismo fuera de lenguaje. Además, en la medida en la que el lenguaje no se esquematiza pura y simplemente, sino que precisa del concurso de *alguien* que, de un lado, lo asista (o dé a luz), y de otro, presencie su quehacer, es preciso que el *se ipse* – no obligatoriamente captado reflexivamente como un Yo – se establezca como el condensado no esquemático de la afectividad, adhiriéndose al esquematismo sin desprendimiento posible; éste es fruto del sublime “en función” – eco persistente de una experiencia arcaica del sublime, donde la afectividad ha sido

³ Para todo esto ver nuestras *Méditations phénoménologique*, Jérôme Millos, coll. “Krisis”, Grenoble, 1992.

⁴ L'imagination est un acte intentionnel, dont la base phénoménologique est la *phantasia* non intentionnelle, et qui comporte, en général, un *Bildobjekt* ou une “apparence perceptive” (simulacre) figurant un *Bildsujet* (objet imaginé).

condensada inmemorialmente en lo que constituye un *se ipse*, es decir, una intimidad absoluta, coextensiva de la exterioridad absoluta de un “elemento” (en el sentido presocrático del término): el elemento de lo inteligible, el cual abre a distancia, en la esquematización de lenguaje, el medio del sentido. Las *phantasiai* “perceptivas” de lenguaje no son, pues, los “signos” fenomenológicos del sentido, ya que, amén de no tener nada de intencional, tampoco perfilan el sentido según sus encadenamientos esquemáticos, sino que, toda vez que están en no coincidencia consigo mismas, o en desajuste (écart) – que no es ni espacial ni temporal –, abren la infigurabilidad de las *phantasiai* “puras” fuera de lenguaje que ellas perciben, así como los jirones de sentido, que por su parte constituyen propiamente los signos fenomenológicos, aunque en la infigurabilidad e inmaterialidad. Así pues, la semántica del lenguaje es tanto menos tributaria de semiótica alguna por cuanto el desajuste (écart) entre *phantasiai* “perceptivas” y jirones de sentido no es ni espacial ni temporal, lo que constituye la naturaleza auténticamente fenomenológica, en hiato respecto de toda institución simbólica de la lengua conforme signos y reglas de uso.

No se trata aquí, con todo, de la jerarquización de la vida de conciencia en vivencias intencionales, vale decir, en actos complejos doblemente encadenados, como se desprende tanto de la doble coherencia horizontal como de la cohesión propia al pasaje desde el fundamento al registro de lo fundado. Nos hallamos, por lo tanto, más allá de cualquier régimen intencional, cuya fecundidad analítica incuestionable presenta, en contrapartida, una sería de límites – en especial en punto a los análisis del tiempo, plagados de aporías a causa de la extensión indebida que Husserl confiere a este concepto, o a la cuestión, análoga, de la intersubjetividad. El abandono del registro de la intencionalidad corresponde a la pretensión de analizar estos nuevos registros – cuya diferencia en relación al registro intencional es de orden estrictamente arquitectónico, como tendremos ocasión de ver aún. Así y todo, no está en nuestra voluntad cejar, así fuese en un ápice, del propósito de hacer fenomenología, al cual pretendemos, bien al contrario, hacer justicia, y aun dar pábulo de manera más “fundamental” o “radical”, si cabe, que el propio Husserl. Por consiguiente, es hora de que, llegados a este punto, pongamos bien a las claras qué es lo que nosotros entendemos por “mirada fenomenológica”, y aun por fenomenología, mostrando a la vez cuáles son

las motivaciones y justificaciones que podemos aducir en favor de nuestra empresa.

Si en un primer momento permanecemos fieles a la definición husserliana de la fenomenología, acontece que la mirada fenomenológica, lejos de encontrar vivencias intencionales de conciencia (lo más evidente no es, así pues, lo más fenomenológico), se ve confrontada con *phantasiai*, es decir, con sombras perpetuamente cambiantes: sombras de nada, concretudes de fenómenos como nada más que fenómeno. Asimismo, estas *phantasiai* son de carácter no figurativo o, por mejor decir, proto-figurativo. Es preciso señalar que éstas, en virtud de su esencia, no están llamadas de ningún modo a conformar « imágenes » (*Bildobjekte*) de « objetos » (*Bildsujet*) imaginados – huelga decir que tanto la imagen como el objeto provienen del acto intencional de imaginar. Las *phantasiai* (que nada tienen que ver – al menos no *a priori* – con la luz, contrariamente a lo que pensara Aristóteles en *De Anima*) se encuentran en incesante estado de metamorfosis, a un tiempo esquemáticamente encadenadas y “mutuamente” perceptivas (“perceptivas” tanto de las *phantasiai* “puras”, que indirectamente atestatan – de manera hartamente diferente a la atestación por intuición inmediata –, así como de otras *phantasiai* “perceptivas”, que conforman la mirada potencial y virtual de otros sí mismos de la interfacticidad trascendental – potenciales si hubiesen de desprenderse en el interior del campo de posibilidades de un sentido haciéndose, virtuales si, con ser exteriores a dicho campo, ejercen una suerte de “acción a distancia” sobre el sentido por el hecho de relucir el paso a su realización (así fuese como mera posibilidad N.d.T.). Este fenómeno extraño, en el cual se esquematizan las *phantasiai* “perceptivas” junto con su desajuste interno – como nada de espacio y de tiempo donde se abren los girones de sentido « con vistas » al sentido – conforma el fenómeno de lenguaje, es decir, lo que de forma vulgar denominamos pensar. Tan es así que el fenomenólogo, en virtud de la *epojé* fenomenológica hiperbólica, que supone el suspenso de toda institución simbólica – incluida la institución simbólica de la lengua –, se ve abocado a la situación de no tener nada que contemplar, como no sea *lo que acontece* en el pensar cuando alguien – sea éste quien

fuere – hace sentido, vale decir, lo asiste⁵ a la vez que asiste a él⁶; entiéndase que tomamos el término pensar en sentido extremadamente amplio, asignándole, así como Descartes, toda una plenitud de significados. *Contemplant* lo que acontece equivale tanto menos a percibir (*wahrnehmen*) vivencias sobre el fondo de la intuición eidética, como a « registrar » los hechos en vistas a articular el encadenamiento al hilo de una historia o narración. En todo rigor, *aquello* que pasa o acontece no puede de ninguna manera constituir el objeto de una narración, toda vez que no acaece ni *en* el tiempo (de los presentes-acontencimientos) ni en el espacio. El esquematismo de lenguaje, por ser temporalizante de un esquematismo fuera de lenguaje (y por ende ciego), no puede por menos de hallarse fuera del

⁵ N.d.T En el sentido mayéutico de facilitar el alumbramiento, asistiéndolo a distancia. Cumple consignar que se trata, fundamentalmente, de una distancia original e irreductible, “inducida” por la reflexividad anárquica y a-teleológica del sentido, es decir, por su dimensión intrínsecamente dialógica, que no tiene por qué ser trascendentalmente temática; antes bien, la reflexividad relativa al sentido haciéndose remite a una presencia a sí pre-reflexiva, si bien ésta puede ulteriormente acceder a la tematización en el quehacer propiamente fenomenológico. Nos las hemos aquí, de algún modo, con la figura de la mediación, en entero rigor de filiación no menos socrática que hegeliana. En el marco global del discurso platónico – véase a este efecto, verbigracia, el diálogo tardío *Teeto* –, el personaje de Sócrates tiene por cometido detonar la escalada dialéctica apelando a la sola fuerza heurística de la paradoja, cuya negatividad, amén de vehicular la reflexión filosófica, constituye – nos atreveríamos a decir – su esencia misma. Cabe consignar que en el diálogo platónico la figura hegeliana de la negación encuentra y se reconcilia con la concreción fenomenológica que el inmenso genio especulativo de Hegel, domador de conceptos, confina, por veces, en un odre de viento. Que toda mediación haya de ser naturalmente negativa es algo que queda, en cualquier caso (y esto a pesar de los ingentes esfuerzos de un Adorno), por investigar. En este sentido cabría abordar el tema de la reducción en términos de un contra-hecho (*Gegenhandlung*, por oposición al *Urtathandlung* de Fichte) que, con dispensarse del carácter mundano de la esfera natural y revestir – al menos en este sentido – un carácter eminentemente negativo (meta-cósmico: *μετακόσμησις*), no deja de poner en franquía una mediación eficaz por lo que hace al despliegue de la vida transcendental constituyente. Aquí la negatividad no es del orden del *dialektischen Widerspruchs*, de la contradicción dialéctica, sino que alude, antes bien, al carácter intrínsecamente anti-natural y anti-substancial de la intencionalidad y de la conciencia como “objetos” temáticos. El discurso de una negatividad, cuya definición hubiera de establecerse en referencia a la positividad de lo que en sentido pleno es, carece aquí de sentido. La “realidad” de lo transcendental *es* en un sentido inaudito, tanto menos investigable retrospectivamente a partir de los muchos significados que naturalmente este término acredita (Aristóteles), como deducible o escrutable a partir de la resaca conceptual que la historia de la filosofía nos ha ido dejando en los márgenes del *Lebenswelt*; cualquier analogía con los recursos conceptuales y ontológicos que acuden espontáneamente a nuestra ayuda en el intento de pensarla en un marco conceptual ajustado es meramente provisoria y, de algún modo, abocada a la falsificación, pues los pliegues de lenguaje natural son a priori insondables: jamás seremos suficientemente críticos, jamás estaremos suficientemente despiertos, como para poder atravesar de parte a parte la significación natural del lenguaje. En este orden meta-cósmico del ser, la parábasis o prevaricación lingüística es tutelar, a despecho de nuestra vigilancia metodológica. “Nuestros” conceptos, herrados en la forja de la experiencia natural, se demuestran inhábiles a la hora de hacer justicia a lo que por su esencia cae fuera de la naturalidad. Se querría pensar que el cumplimiento intuitivo, en virtud del exceso de significación, deforma las concreciones transcendentales sin solución de continuidad.

⁶ N.d.T En sentido de comparecer, estar presente.

tiempo y del espacio, pues aquello que “regula” son los consabidos desajustes, consistentes en nadas de espacio y de tiempo (el término de desajuste viene a suplir una deficiencia para la que, mal que bien, no encontramos mejor alternativa). En este registro arquitectónico esta nada impide, al cabo, que nada este en coincidencia consigo, sin que esto haya de significar tanto como su dispersión, su diseminación o, en fin, su disgregación. Que a pesar de esto certifiquemos la existencia de disposiciones y procedimientos no hace sino aumentar el grado de perplejidad propio a la paradoja que, al redopelo de la tradición fenomenológica, hemos de afrontar. Consignemos de paso que la citada tradición ha asumido indefectiblemente este “caos aparente” en los términos de un caos real, impidiéndose, así las cosas, elevarlo a la categoría de objeto filosófico. Lo que acontece en el pensar cuando quienquiera que sea pone a pensar constituye, a que dudarlo, un alucinante “teatro de sombras”, hecho de un tumulto de inasibles, mas con todo, hacer fenomenología, en nuestra opinión, no consiste sino en acompañar este tumulto en el curso de sus disposiciones y procedimientos múltiples e inestables.

La atestación no puede consistir en la “efectuación” o “re-efectuación” (*Nachvollzug*) de los actos analizados, toda vez que nos hemos eximido tanto de la intencionalidad como de la eidética; el problema, tanto más acuciante, consistirá en hallar, entonces, el modo de evitar la pura especulación o construcción: el riesgo capital en filosofía estriba en tomar las palabras por las cosas, vale decir, en hacer funcionar de manera subrepticia el argumento ontológico.

¿Cómo cerciorarse de lo que al respecto de los fenómenos de lenguaje acabamos de sintetizar permanece fiel a lo que acontece cuando alguien se pone a pensar? Para responder a esta pregunta es menester tomar en consideración dos orbes de cuestionamiento diferentes. El primero es *arquitectónico*. Esto significa *situar* correctamente el problema a tratar en el océano de problemas y cuestiones fenomenológicos. Su éxito depende de la toma en consideración de la problemática husserliana de la *Fundierung* (de la “fundación” en sentido fenomenológico). Según nuestro parecer, esta última implica no ya dos, sino tres términos : la base, el fundamento (*Fundament*) y lo fundado (*Fundiert*). Aun si hay circularidad del fundamento y de lo fundado – y por lo tanto tautología simbólica de la fundación –, ésta, sin embargo, sólo funciona y es concebible en relación a una indeterminación irreductible, cual es la indeterminación propia a la transformación que noso-

tros llamamos transposición arquitectónica. Esta transposición, así las cosas, alude a la metamorfosis de la base en fundamento, elementos que, en lo que atañe a su relación, permanecen suspendidos en su mutuo desajuste (en el sentido que hemos precisado) merced al hiato de la institución. De ahí que la temporalidad de los presentes se instituya sobre la base de la temporalidad de la presencia. En otros términos, lo que constituye la cohesión (que no la coherencia) de la base, no es otra cosa que aquello por mor de lo cual ésta se establece como registro arquitectónico. Esto, qué duda cabe, surge como resultado de nuestro análisis, si bien sus «términos» – sea su inestabilidad cual fuere – permanecen transposables (según el concepto introducido por Maldinay) o *virtuales* en relación a su cohesión, la cual, por su parte, constituye otro registro arquitectónico, parejamente adscrito a nuestro análisis, en cuyo seno se constituye el conjunto – *relativamente* circular – del fundamento y lo fundado. Con todo, esta virtualidad no obsta para que la base, a través de la transposición, surta efectos sobre la cohesión relativa a la pareja de conceptos fundamento-fundado. El cometido de la fenomenología consiste en expurgar la fundación de esta suerte de efectos parasitarios (que obstaculizan la univocidad de la determinación) en aras a « atestar » la base a través de la transposición arquitectónica, así sea de manera indirecta. De esta guisa, el análisis fenomenológico escapa, al menos en principio, a la celada de la donación y de la posición, y aun a la celada de la pre-donación, comoquiera que ésta no sea posible más que sobre la base, literalmente *inmensa*, de todo lo que permanece en estado virtual en el campo fenomenológico y, sin embargo, “agente”. En este sentido la arquitectónica no constituye una suerte de arquitectura del *arjé*, sino una especie de tectónica – en el sentido geológico del vocablo –, en la cual lo arcaico jamás envejece, siendo por añadidura inconsciente, y a veces confusamente consciente, sin por ello dejar, con todo, de obrar su efecto indeleble sobre la vida de la conciencia – como se ha demostrado en el psicoanálisis e incluso en la psicopatología. De este modo, una laguna importante de la fenomenología husserliana se ve satisfecha.

La arquitectónica como *método* equivale, por consiguiente, a una puesta en orden de los problemas y cuestiones siguiendo las prescripciones que dimanan de nuestros conceptos, filosóficos en esencia, a pesar de los desplazamientos que Husserl les ha infundido. A todo esto debe corresponder la arquitectónica como *tectónica* de la “cosa” misma, tomada bajo el ángulo de sus movimientos, solapamientos, rupturas, fallas y deslizamientos, de cuyas huellas – paradójicas por

oposición a la calma estratigráfica husserliana – da cuenta el campo fenomenológico. Decimos, en efecto, “debe corresponder”, pues no existe aquí ningún criterio “objetivo” de “verificación”, sino solamente el “sentido” u “olfato” fenomenológicos inmanentes a la “facultad de juzgar” fenomenológica, la cual debe poner en cuarentena toda “explicación” de índole mecanicista o teleológica. Así comprendida, la fenomenología se ve abocada a deponer su aspiración científica.

En contrapartida – e ingresamos así en el segundo orden de cuestiones al que más arriba hemos hecho alusión –, el problema estriba en saber qué sea aquello capaz de “guiar” con acierto el “sentido” u “olfato” fenomenológicos. Si bien la arquitectónica dimana de nuestros conceptos, éstos, por su parte, sólo son pertinentes por cuanto “tocan” la *Sache*, es decir, la “cosa” cuyo análisis nos proponemos realizar; en vistas a establecer si hay o no tal contacto, no existe, sin embargo, ningún baremo “objetivo”. Es preciso comprender que la *Sache* fenomenológica adolece de la falta de cualquier rasgo propio a una “cosa en sí”, capaz de existir a partir de sí misma, comprender, en definitiva, que el contacto conforma su atestación, pero sin que ello nos constriña a tratarla como si fuese en sí misma o desde sí misma, toda vez que, al dimanar de lo arcaico, no posee ningún carácter estante (o del orden de lo idéntico consigo mismo), escapando, por ende, completamente al orden de lo ontológico; además, a la vista de su carácter “fantástico” y no posicional (posicionalmente inapta si no es por obra de la alteración acarreada por mor de la transposición arquitectónica), a la vista de que ejerce efectos sobre la actualidad, que sin embargo tan sólo son explicables en razón de su propia virtualidad, ésta no puede ser accesible sino por atestación indirecta. Con el fin de que la “cosa” llegue a ser susceptible de ser exhibida por el fenomenólogo que analiza las estructuras, es necesario que, de antemano, entre el *se ipse* (del fenomenólogo y ella se establezca un contacto. Así y todo, este contacto no es espacial, toda vez que no se genera como la proliferación de un tocar sensible, mas tampoco temporal, en contra de lo que el propio Husserl pensara. Es un contacto por y en desajuste como nada de espacio y de tiempo, una especie de encajamiento de este desajuste, merced al cual se propicia el contacto del *se ipse* del fenomenólogo con la *Sache Selbst*, sin que su manera de *decirla* (en lenguaje) haya de ser, por fuerza, adecuada. En este sentido está la fenomenología íntimamente emparentada con el enigma fundamental de la condición humana: con el hecho de que la experiencia (salvedad hecha de las psicopatologías – las cual son, así y todo, aptas a la explicitación de las estructuras arquitectónicas) no sea en

absoluto ciega o auto-adherente, sino que esté, bien al contrario, en desajuste (como nada de espacio y de tiempo), es decir, en no coincidencia “consigo” misma; esta no coincidencia es, empero, lo que motiva el contacto “consigo”, en conformidad con lo que Maine de Biran apela “tacto interior”, conciencia de sí en la dimensión arcaica – y esto a pesar de que sobre tal contacto pese siempre la amenaza de disolución por irrupción posible de una psicopatología. Sea esto como fuere, ora se trate del contacto de sí consigo ora del contacto de un *se ipse* con la *Sache*, no cabe duda de que éste contacto es de todo punto “incorpóreo” e “inmaterial”, merced a lo cual nos es posible diagnosticar una similitud con lo que Plotinio concibe como la *synaisthesis* entre lo Uno y lo que aún no es inteligible. Así pues, se trata de la *synaisthesis* del *se ipse* del fenomenólogo (la *syn* tiene su origen en el contacto), de la *aisthesis* que dimana de lo que nosotros hemos dado en denominar el “sentido” u “olfato” fenomenológico, el cual tiene que ver con la afectividad, en ningún caso con la sensación facultada por el cuerpo “material” (el *Leibkörper* de Husserl).

Todo esto resultaría “irreal” – cuando no “construido” con arreglo a las necesidades de una causa determinada – si no fuera porque disponemos de una atestación en la interfacticidad trascendental, la cual remite a una auténtica *Einfühlung* de los sentimientos internos, que conviene distinguir rigurosamente de las “proyecciones” imaginarias, comúnmente a la obra en el juego social. Aunque no nos corresponde mostrar⁷ aquí cómo los fenómenos de lenguaje implican en sí mismos el registro de su referente – extralingüístico – como registro de la interfacticidad trascendental, recordemos, con todo, cómo a partir de él se produce el intercambio virtual (y también posible y real) de las *phantasiai* “perceptivas”, en las que el lenguaje se constituye de forma interfacticia, mas de ningún modo solo o para uno sólo (caso del solipsismo), en cuyo caso, como atestiguan las psicopatologías, nos las habríamos con una “perdida” de sentido. De nuestra consideración, según la cual lo esencial de la *Sache* fenomenológica no es otra cosa sino “lo que acontece” en el pensar, se desprende que el *se ipse* – sostenido por sublime en función – sólo se halla en contacto consigo mismo en la precisa medida en la que este contacto se extiende a toda una multiplicidad indefinida de *se ipsi* virtuales, sin que aquél se vea abocado a sufrir disgregación alguna, ya que se tiene o se posee como el condensado afectivo o “elemento” en cuyo seno se opera la apertura

⁷ Cf. nuestros *Fragments phénoménologiques sur le langage*, *op.cit.*

al sentido en el marco de un absoluto afuera, que como tal no puede ser “*eingefühlt*”. Esto significa, a su vez, que el *se ipse* del fenomenólogo, lejos de erigirse en el « espectador desinteresado » (*unbeteiligte Zuchauer*) de la vida de conciencia, no contempla sino el vacío. A tenor de su carácter “purificado” por obra de la *epojé* trascendental no hay nada estante, que, por consiguiente, pudiese llegar a establecerse en el campo trascendental como posible objeto de contemplación; no hay, así las cosas, visión susceptible de figuración, como no fuese por mor de la imaginación. Lejos, por lo tanto, de poder usurpar el lugar de Dios – como *se ipse* dispensador ilusorio del sentido –, el yo del fenomenólogo ocupa, en realidad, una plaza intermedia *entre* el “elemento” de lo inteligible y el *se ipse* que hace el sentido; se trata, así las cosas, de un entre-lugar como desajuste encuadrado en el desajuste (como nada de espacio y de tiempo – recordemos que aquí no hay aún ni espacio ni tiempo). El *se ipse* del fenomenólogo entra en contacto con la *Sache* merced a la intermitencia fugaz del parpadeo fenomenológico en la esquematización, ocupando de esta manera el lugar de un otro virtual, puesto en juego por la interfacticidad trascendental de un fenómeno de lenguaje dado. Esto, en principio, se produce en aras a esquematizarse con un fenómeno de lenguaje, cuyo *se ipse* – el de su sentido – se ofrece en virtud de la *Einführung* harmónica con el fenómeno de lenguaje que se pretende analizar; éste, por su parte, sólo es susceptible de ser analizado a través de la *mimesis* activa, no especular (no hay aquí figuración alguna) y desde dentro. Esto presupone, por demás, que al *se ipse* del fenomenólogo, sostenido por el sublime en función, le es posible “franquear la barrera” de lo virtual a lo potencial. De este hecho detrae la facultad de abstenerse – por la *epojé* – de toda posición y auto-posición, como acontece, verbigracia, con aquella posición que, de no medirse la dicha abstención, le instaría a tomar la *Sache*, con la cual está en contacto, cual si de una cosa en sí se tratase, ya lista y apta a la “descripción”.

Esto significa que la lengua del fenomenólogo, como la del poeta, tendrá siempre un sesgo relativo y en vía de disolución – en los lindes de la lengua común. Por lo tanto, la lengua poética, que también se elabora en el horizonte de lo bello y lo sublime – aunque jugando deliberadamente con, por así decir, figurabilidades de ficción –, deberá constituir uno de sus polos de inspiración, y aunque la poesía no sea en sí misma fenomenología, no es menos cierto que un buen número de poemas son de todo punto fenomenológicos (hecho cuyo esclarecimiento nos obligaría a embarcarnos en prolijos desarrollos). Todo esto permite,

asimismo, sacar no poco provecho desde un punto de vista arquitectónico, toda vez que nuestros conceptos, cuya ordenación es competencia de la arquitectónica, dimanen de la lengua. Sobre la fenomenología tal y como nosotros la entendemos, pesa, al igual que sobre la fenomenología de Husserl, la constricción de desempeñarse conforme a un movimiento en zigzag, si bien cumple señalar que este movimiento es inmanente a la arquitectónica, por lo que nada tiene que ver con el campo de las estructuras intencionales.

La refundación de la fenomenología que proponemos, no se define a partir de la preocupación de instaurar un orden en el discurso con el fin de elucidar la supuesta jerarquización *a priori* de las cosas – preocupación que, sea dicho de paso, constituye la piedra de toque de la filosofía clásica; su propósito estriba, antes bien, en proyectar la posibilidad de un acceso que permita entrar en *contacto* – en y por desajuste – con la *Sache*, atendiendo al tiempo su despliegue particular propio; este contacto, *sugerido* por la fenomenología, es el del *se ipse* infigurable del fenomenólogo con la infigurabilidad de *Sache* en cuanto tal. En este sentido se trata de hacer vivir el lenguaje según el *porte-à-faux* del esquematismo infigurable de las *phantaisai* « perceptivas » y del movimiento infigurable de sentido a sentido – el sentido es también infigurable, pues no es tal más que en virtud de este movimiento de su ipse, infinito e insaturable. De todo esto se desprende – no tengamos empacho en repetrilo – la necesidad de que lenguaje tenga por registro primero de su referente (dispensado como su base fenomenológica y no como su fundamento) la interfacticidad trascendental “en función”, así sea en su virtualidad. Es menester que le *se ipse* que “da a luz” el sentido y el lenguaje, esté de algún modo sostenido por el sumblime en función como condensado de la afectividad – y como condensado extra-esquemático –, constitutivo, al tiempo, de una intimidad no espacial correlativa de un exterioridad no espacial, cuyo eco sobre el esquematismo de lenguaje constituye el medio del sentido: no como inteligible (*noeton, idea, eidos*), sino como comprensible.

Por este motivo, ni el esquematismo de lenguaje, ni el sentido haciéndose, ni aun las modulaciones de la afectividad – comprendidas en el seno del movimiento que enerva un sentido con otro – son ciegos, sino de carácter reflexivo. Sin embargo, es preciso señalar que esta reflexividad no alude a la ejecución de acto alguno de reflexión; antes bien remite a aquello que, en virtud de una interrupción de su movimiento propio, antecede y hace posible los citados actos de reflexión.

Habida cuenta de que no nos cabe aquí entrar a considerar las implicaciones que todo esto tiene sobre el esquematismo de las *phantasiai* « perceptivas » y el movimiento de sentido a sentido, nos contentaremos, por de pronto, con señalar las repercusión que acarrea en punto al *se ipse* entregado a la actividad de pensar. Menester es constatar que, a nuestro juicio, éste es asumido no ya a la manera de un sujeto-objeto-subjetividad – como se ha dicho en el idealismo alemán –, sino como una conciencia de sí reflexiva y no coincidente consigo: conciencia de sí arcaica según nuestro términos, habida cuenta de que el *se ipse* está en contacto consigo merced a un desajuste – consigo – (como nada de espacio y tiempo), sin que, por lo tanto, sea menester recurrir a la reflexión temática – un poco a la manera en la que nos sabemos en estado de vigilia. Esta situación presenta como novedad el hecho de que, incluso si damos por sentado el caso abstracto de una apariencia de solipsismo radical – como la filosofía clásica en punto a la reflexión sobre la ipse –, se establece la siguiente premisa en relación al *se ipse*: éste solo es capaz de sustraerse a la obliteración si media el contacto (de la misma naturaleza) con otro *se ipse* (clásicamente encarnado por la figura de Dios) que, en entero rigor, es independiente de él, ya que no ha menester de él para “tener lugar”. Es esta indiferencia las que nos constriñe a hablar de un desajuste en el interior del desajuste, que, por añadidura, permite evitar la regresión al infinito. Este otro *se ipse* es, por demás, enteramente virtual, disperso en lo que nosotros denominamos el “elemento” radicalmente trascendente de lo inteligible: el condensado, por así decir, virtual de la interfacticidad trascendental, la cual forma parte del infigurable de toda *phantasia* “perceptiva” de lenguaje. En términos kantianos podemos elucidar esto de la siguiente manera: lo supra-sensible (lo inteligible) es aquello en cuyo seno el *se ipse* se reflexiona cuando « percibe » en *phantasia* lo que « aparece » (sin aparecer *sensu strictu*) como resultado del sentimiento (reflexivo) del sublime. En todo rigor yo no percibo el Mont Blanc (en *Wahrnehmung*), como no sea en virtud de la modificación *phantasia*⁸ – que constituye el simulacro de su percepción. Lo que en realidad “percibo” (*perzipiere*) no es otra cosa sino lo absolutamente grande, accediendo, así las cosas, a una suerte de infigurable: yo me reflexiono en el *sentimiento* del sublime como *se ipse* en contacto consigo, contacto que introduce un desajuste rela-

⁸ Que hace falta distinguir de la modificación husserliana de la imaginación, la cual contiene aún una cuasi-posición.

tivo a la trascendencia absoluta de lo absolutamente grande (no espacial e insituable en el espacio, ya que rebasa toda noción espacial). Dicho en otros términos : el contacto consigo es el contacto de la afectividad consigo misma (en el sentimiento), a distinguir, empero, de la “auto-afección pura” (que sería adherencia ciega en flagrante contradicción con el enigma de la humana experiencia). Se trata, bien al contrario de lo que la hipótesis de la auto-afección plantea, de un contacto por encabalgamiento del desajuste, o de desajustes en estructuración dinámica del esquematismo, que modula o irisa la afectividad en afecciones que habitan las *phantasiai* “perceptives”.

De este modo, nos es dado comprender – más finamente aún si cabe – el “lugar” equívoco que ocupa el fenomenólogo, cuya mirada, desdoblada sobre la vida de la conciencia (en un sentido arcaico), concierne tanto a los encadenamientos esquemáticos de las *phantasiai* “perceptivas”, como al “elemento” de la comprensión del sentido, sin que sea menester reificar un “lugar” como el “lugar” de Dios. Su mirada es *phantasia* « perceptiva », por cuanto « percibe », como infigurable de uno u otro de los citados elementos, el esbozo de un sentido, que le corresponde hacer en harmónica relación con el fenómeno de lenguaje que contempla, al tiempo que elucida en lenguaje, merced al desdoblamiento de la mirada, tanto sus estructuras como sus implicaciones (relaciones complejas, no intencionales, con el doble referente de la interfacticidad trascendental y los esquematismo fuera de lenguaje – que son ciegos). La fenomenología es, así pues, el redoblamiento harmónico de la *Sache* – si es que el contacto con ella persevera (en el mejor de los casos) –, redoblamiento que se opera conforme a los términos que, en referencia a la *Sache*, inventa, sin por ello dejar de ser filosofía, vale decir, sin cejar en el intento de poner los términos en orden (orden que no es tanto lógico-eidético como arquitectónico). El órgano de la fenomenología no es, por cuanto la evidencia de este último es la *phantasia* “perceptiva” (la mirada) y el *contacto* en y por desajuste (como nada de espacio y de tiempo) con la *Sache Selbst* infigurable, un ver “intelectual” (*Einsicht*). Comoquiera que no existe ningún criterio “objetivo” que asegure

ni la modificación en *phantasia*⁹ ni el establecimiento del contacto, el riesgo mayor que entraña nuestra empresa es el de su contaminación por la imaginación, es decir, el riesgo de que la cosa a analizar – e incluso el análisis – no sean más que el producto de la imaginación, por lo tanto, imaginarias de parte a parte. Podemos conjurar este riesgo gracias a que la imaginación, en su calidad de acto intencional, cae fuera del ámbito de nuestras consideraciones; no en vano, la *epojé* fenomenológica que nos permite el acceso al registro arcaico de la conciencia, cortocircuita la intencionalidad en cuanto tal. Este es, a nuestro juicio, el peaje que la fenomenología deberá pagar en su aspiración por establecerse como filosofía primera. ■

⁹ La modificación en *phantasia* requiere el concurso de amplias consideraciones. Definámosla solamente en virtud de un ejemplo de proveniencia husserliana (en *Hua* XXIII, texto n° 18). Lo que cuenta en el teatro (“la ilusión teatral”) no es la *Wahrnehmung* (percepción) del comediante y de la escena, sino la *Perzeption* (“percepción”) del personaje representado sobre el proscenio y encarnado por el comediante. La percepción está en este caso modificada en “percepción” que, al ser percepción de la *phantasia*, hace que aquélla esté, a su vez, modificada en *phantasia*. En un primer momento se quisiera aventurar que el personaje es ficticia creación del poeta, mas en realidad se trata de una “ficción” característica, que lejos de oponerse a lo real (percibido), es lo que, de forma primitiva, vale decir, sin el concurso de un acto intencional, le confiere su sentido. Esta “ficción” constituye la *Sachlichkeit* propia del personaje, que no implica ninguna *Urdoxa*. Para mayor precisión véanse nuestros *Fragments sur le langage*, *op.cit.*